Jeschurun.

Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums.

Gesammelt und herausgegeben von

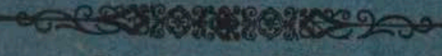
Joseph Kobak,

als verantwortlichem Redacteur.

Deutsche Abtheilung.

Jahrgang II.

Heft I.



Lemberg 1857.

Gedruckt bei Michael F. Poremba.

Inhalt.

Dem innigstgeliebten

und aufrichtig verehrten Freunde

S. J. Halberstamm,

widmet

die Blätter dieses Heftes



als Zeichen

wahrer Hochachtung und Freundschaft

der Redacteur.

Lemberg am Purimfeste 5618.

Ueber die Opfer des alten Testaments.

Von Dr. L. Lewysohn in Worms.

(Fortsetzung.)

§. 7.

Fortentwickelung des Opfergebrauchs.

Von demselben Grundgedanken geleitet, opferte, nachdem zehn Generationen verflossen waren, auch Noah. Er sah die Entwürdigung des menschlichen Geschlechtes, ([24]) das Vergessen seines Berufes und einsehend, daß der Mensch, um dessentwillen die Welt da ist, (1. B. M. 1, 26) diese Welt der Zerstörung und Auflösung zuführen würde, wenn er nicht die Aufgabe seines Daseins erfüllt, bauete er einen Altar ([25]) und opferte, wodurch zugleich die ursprüngliche Idee (§. 6.) des Opfers wieder zur Geltung gelangte. — Zum ersten Mal wird auch hier der Name עולה gebraucht ([26]), wie überhaupt von nun an der Opferritus intensiver in der Idee, auch extensiver in seinem Ritual zunimmt. Vergl. Gen. 12, 8; 15, 9; 22, 13; 28, 22.

([24]) Er sah, heißt es, כי השחית כל בשר את דרכו; unter בשר dürfen wir wohl, gleich der Bedeutung des arab. בשר, nur den Menschen verstehen.

([25]) Ueber die Etymologie von מזבח sich §. 19.

([26]) Der Midr. Rabba führt zu Gen. 4, 3, verschiedene Meinungen, über die Natur des ersten animalischen Opfers Abels an. In den מבכרות צאנו (1. B. M. 4, 3) sahen Einige das specielle Erstgeburtsopfer (Exod. 13, 2.), Andere die späteren Friedensopfer. Auch Ibu Esra ist der erstern Ansicht; sollte aber nicht hier an בכור עדר in dem Sinne das Beste der Heerde zu denken sein? (Wozu aber noch das darauffolgende ומחלבהן? Auch אונקלוס und יונתן übersetzen מבכירי. Kobak.) Vergl. Ibn Esra zu Deut. 12, 8. Erwähnt sei hier gelegentlich daß Pineda zu Job. 22, 27 die Worte

Wollen wir nun die Fortpflanzung, und den Entwickelungsgang des Opfergebrauches bei andern Völkern verfolgen, so fehlt es freilich an sichern historischen Analogien; so viel aber dürfte gewiß sein, daß jener Gebrauch wegen des frühen Verkehrs von den Hebräern zu den Phöniciern, von diesen zu den Aegyptern und von diesen zu allen übrigen Völkern gekommen ist. Jedenfalls ist es natürlich, daß bei der weiten Wanderung des Opfergebrauchs die ursprüngliche Idee nach und nach verwischt wurde und der Götzendienst, der das angebetete Thier über den Menschen stellte, nothwendig die letzte Spur jener Idee verdrängen und zum größten aller Irrthümer: zu dem Menschenopfer verleiten mußte. Unter solchen bereits gebildeten Verhältnissen wanderten die Israeliten in Aegypten ein, und Moses hatte die Aufgabe, jene Idee in ihrer Reinheit wieder zum Bewußtsein zu bringen, was er auch, wie wir sehen werden, durch seinen Opfercultus vollkommen erreichte. ([27])

ונדריך תשלם auf die späteren Gelübdeopfer bezieht, was wohl nur als eine müßige Conjectur gelten darf.

([27]) Es ist ungewiß, ob die Israeliten während ihres Aufendhalts in Aegypten den ägyptischen Götzendienst angenommen haben. Man beruft sich auf Josua 24, 14, wo es heißt: והסירו את אלהים אשר עבדו אבותיכם בעבר הנהר ובמצרים; allein abgesehen, daß der Zusatz ובמצרים sowohl Vers 2 wie V. 15. das. fehlt, und daher den Anschein einer spätern Interpolation (? Auch darf man hier nicht so ängstlich sein, indem durch das Wort ובמצרים bloß an מעבר הנהר erinnert wird, ohne daß an einen ägyptischen Götzendienst bei den Israeliten während ihres Aufenthalts in Aegypten gedacht werden dürfte. Kobak.) an sich trägt, so steht unsere Stelle auch in Widerspruch mit der zu Jer. 44, 3, wo es von den israelitischen Einwohner in Aegypten heißt: אלהים אחרים אשר לא ידעום המה אתם ואבותיכם; man vergl. auch Ibid. 7, 26, und Deut. 13, 7. Man will ferner aus der Version der LXX. zu Hos. 11, 2 wo sie die Worte: הלכו מפניהם durch: sie gingen

§. 8.
Die mosaischen Opfer.

Hier müssen wir zuvor den Unterschied zwischen den mosaischen und den vormosaischen Opfern präcisiren. Bei den ersten ist der Begriff der Sühne vom Opfer unzertrennlich; es galt nicht sowohl den Zorn der Gottheit zu versöhnen als vielmehr die Sünde selbst zu sühnen und sie wenn nicht factisch — was unmöglich — so doch gedanklich aufzuheben, ungeschehen zu machen. Bei den vormosaischen Opfern hingegen war die Aeußerung des Dankgefühls das vorherschende Moment. In der Genesis findet sich keine Spur von dem Begriff der Sühne, und nur bei der zweimaligen Erwähnung der Opfer im Buche Job (1, 5; 42, 8.) geschieht dieses allerdings. Allein ist Job selbst auch eine patriarchalische Person, so ist doch gewiß, daß der Verfasser viel spätere Begriffe und Ideen in das patriarchalische Zeitalter hieneintrug. Wir erwähnen nur die Lehre von Satan, dem spätern Persaismus entnommen,(*)

---

aus meinem Ansicht übersetzen, einen Beweis für die Annahme des Götzendienstes von Seiten der Israeliten finden und Dathe, Künöl und Michaelis (Orint. Bibl. Th. 19. S. 188) pflichten der LXX. bei; allein es walltet hier ein Mißverständniß ob und die Uebersetzung der LXX. ist incorrect; denn für קראו zu nehmen „ich rief" und ebenso מפניכם in Singularform umzuändern, scheint uns besser nach קראו das Wort נביאים zu suppliren; vergl. auch Aug. Simon zu dieser Stelle. Man muß aber freilich zugeben, daß der Sclavenstand der Israeliten nicht geeignet sein konnte jene (§. 6) entwickelte Idee der Opfer in ihrer Reinheit zu erhalten, und die gedachte Aufgabe Mosis war nur um so dringender geworden.

(*) Die Ansicht des gelehrten Verfassers von der spätern Abfassungszeit des Buches Job wird nicht angegriffen,

so wie die angedeuteten Namen der Engel (Job 5, 1.) die wohl dem Verfasser des Buches nicht aber den Freunden des Job bekannt gewesen sein konnten; so verhält es sich zweifellos auch mit den Opfern. Der Verfasser erwähnt bei diesen zwar keines Priesters (כֹּהֵן) ([28]) um hierdurch um so schärfer den Charakter des patriarchalischen Zeitalters zu zeichnen, wiewohl auch diese Namensbezeichnung schon früh (Gen. 14, 18) vorkömmt, vergl. Jahn Archaeol 3. S. 366 und Hengstenberg: Christol. 1. Th. 1. Abth. S. 146, Anm.; doch ist gewiß der Begriff der Sühne dem mosaischen Zeitalter entnommen, denn dieser konnte erst bei der Constituirung des theokratischen Staates (§. 10) in seiner Geltung hervortreten.

§. 9.
Bedeutung der mosaischen Opfer.

Wichtiger ist die Untersuchung, ob die Opfer im mosaischen Cultus ein nothwendiges Produkt der innersten Principien des theokratischen Staates, oder bloß das Mittel waren, welches zur Opposition gegen das Heidenthum dienen sollte. Im ersten Falle wäre man berechtigt, selbst im Rituale gewisse Analogien für den Hauptzweck zu suchen, im letztern wäre dieses so manigfaltig und sorgfältig ausgebildete Ritual, von keinem höhern

---

wenn wir behaupten, was gar nicht gewagt ist, daß die Perser diese Idee vom Satan dem Judenthum entnommen hatten; und wahrlich ist die Idee von einem Satan dem Mosaismus nicht fremd, und finden wir eine Analogie in der Erzählung vom Bileams Reise zum Balak (Num. Cap. 22), wobei wir annehmen dürfen, daß sich diese Idee auf jüdischem Boden entwickelte. Kobak.

([28]) Job 12, 19 kommt das Wort wohl vor, doch heißt dasselbe hier nicht Priester wie diese Stelle überhaupt nicht von Opfern handelt.

Werthe, als vielmehr eine bloße Ausschmückung desjenigen Zweckes, der selbst nur eine relative Wichtigkeit hatte.

Die letztere Ansicht findet bekanntlich ihre Begründer in Chrysostomus (bei Spencer a. a. O.), Abravanel (Vorrede zu Lev.) und mit besonderer Präcision in Maimonides (ausführlich in More Nebuchim Th. 3. Kap. 43). Moses, meint er, wollte zwar den Opfergebrauch gänzlich verdrängen, da dieser im Ganzen nur dem Aberglauben sein Entstehen verdankt; allein es würde ihm ebenso wenig gelungen sein, als wenn er den Gebrauch des Betens aufheben wollte. Beides wurzelt tief in der menschlichen Natur, und Moses konnte daher höchstens eine dem monotheistischen Princip förderliche Modification des allgemeinen Opfergebrauchs eintreten lassen. Zu diesem Behufe wählte Moses dasjenige Material der Opfer, welches in dem Cultus anderer Völker, namentlich der Aegypter, Inder und Zabier ausgeschlossen war, und so ist der mosaische Cultus nur eine Opposition des Heidenthums. (29)

Was die maimonidische Ansicht über das Opfermaterial betrifft, so werden wir später (§. 16) ihre Unzulänglichkeit darthun; hier sprechen wir über die Tendenz der Opfer selbst. Bekannt ist der Einwand, der gegen die Ansicht Maimuni's gemacht wird, daß die pa-

(29) Die bekannte Midraschstelle (Raba Wajkra p. 190. d. משל לבן מלך שגס לבו וכו' wird gewöhnlich im Sine Maimuni's aufgefaßt, als sollten die Opfer die Abhaltung vom Götzendienst bewirken; allein mit Recht weist Samuel Askenasi in seinem Commentar zum Mindrasch Jefe Toar (ed. Wilmersdorf p. 91) nach, daß jene Stelle nur den Grund für das Verbot: außerhalb des Tempels zu opfern, nicht aber den der Opfer selbst angiebt; vergl. unt. Anm. 31.

triarchalischen Opfer doch unmöglich zu Mitteln jener Opposition dienen konnten. (Vergl. Nachmanides zu Lev. Cap. 1.; hierzu kommt der Widerspruch Maimuni's, der im Jad hachasaka (Hilch. Mëila Cap. VIII. §. 8.) das Opfergebot als חק erklärt, welches für die Dogmatik keines Grundes bedarf und keinen haben kann ([30]); wohl ist die Verschiedenheit des Standpunctes bekannt, den Maimuni dort als Religionsphilosoph und Dogmatiker, hier als Sammler der Halacha einnimmt, es bildet aber jene entgegengesetzte Auffassung Betreffs der Opfer immerhin ein beachtenswerthes Moment, und wir werden jene Ansicht im More Nebuchim wenigstens nicht als eine unfehlbare ansehen. Endlich spricht gegen jene Auffassung der auffallende Umstand, daß der Opfercultus die *sorgfältigste* und *ausführlichste* Behandlung in den Büchern des Pentateuchs gefunden, was wohl weniger erwartet werden dürfte, wenn die Opfer an sich selbst nicht Zweck, sondern nur als Mittel gegen den Götzendienst dienen sollten; fast der ganze Leviticus, ein großer Theil der Numerorum und des Deuteronomii beschäftigen sich mit jenem Cultus, während der Götzendienst selbst nur an einigen Stellen und mit wenigen Worten verboten wird. ([31])

([30]) Bekannt ist noch ein anderer Gegensatz, in dem Maimuni im Jad ha chasaka mehrere Gebetstücke beibehält, in welchen der wiederherzustellende Tempelcultus zu Jerusalem für die messianische Zeit in Aussicht gestellt wird, während er im More Nebuchim jenen Cultus für jene Zeit nicht mehr existiren läßt.

([31]) Die Stelle Lev. 17, 5—7 spricht durchaus nicht für die maimonidische Ansicht, da hier die beabsichtigte Verhütung des Götzendienstes nur als Folge des Gebotes, innerhalb des Tempels zu opfern, nicht aber des Opfergebotes in Allgemeinen bezeichnet wird. Vergl. *Wessely* zu d. St. u. ob. Anm. 29.

Die Absicht der Opposition gegen das Heidenthum giebt die Schrift selbst an (s. Anm. 31), aber nur Betreffs des Winkelcultus welcher, wenn er gestattet gewesen wäre, zu heidnischen Opfern hätte verleiten können, und deshalb auch in der That denjenigen, welche zu jener Verleitung keine Furcht veranlaßte, wie den Propheten gestattet wurde ([32]); für das Opfergebot selbst aber, können wir unmöglich annehmen, daß der Nerv der Opfer nur im Wesen jener Opposition bestanden habe; denn in diesem Falle hätte das mosaische Gesetz gewiß nur auf den öffentlichen Cultus sich beschränkt und nicht noch Privatopfer, wie das Passah (2. B. M. 12, 20) oder das Opfer der Erstgeburt (ibid. 13, 2) angeordnet, die doch nur zur Erinnerung an geschichtliche Facta dienen sollten (ibid. 12, 27; 13, 14.). Das mosaische Gesetz hätte solche Opfer sicherlich nicht eingeführt, wenn das Wesen der Opfer überhaupt nur auf Aberglauben beruhete, da dieser doch durch die öftere Gelegenheit des Opfers nur noch erhöht und immer mehr verbreitet worden wäre: ein Streben das wohl zweifellos dem Geiste der mosaischen Gesetzgebung fern liegt.

Maimuni wurde zu seiner mehrerwähnten Ansicht durch den scheinbaren Widerspruch verleitet, den die bekannte Stelle in Jeremia, (7, 21) bietet, indem es hier im Namen Gottes ausdrücklich heißt: „Ich habe nicht

---

([32]) Solcher Cultus fand statt in den Orten גבעם (1. Sam. 7. 1) גבעון (1. Chron. 21, 29.) עיר דוד (d. i. ציון 2 Sam. 6, 12.) גורן ארנון היבוסי (ibid. 24, 18) עין רוגל (1. Kön. 1, 9) und חברון (2 Sam. 15, 7); vergl. auch 1 Kön. 3. 2; über die Topographie einiger dieser gedachten geographischen Namen s. die Schrift meines Bruders Salomon Lewysohn: מכת ירושלים ומכת ציון S. 20 ff.

mit euern Eltern geredet, und am Tage, an dem ich sie aus Aegypten geführt, nichts über Brand- und Schlachtopfer anbefohlen," welche Stelle vielen Stellen des Pentateuch's direct zu widersprechen scheint, da hier geradezu die Opfer anbefohlen werden ([33]), weshalb Maimuni die pentateuchische Anordnung der Opfer nicht a prioni, sondern als secundäres und zwar als Ankämpfungsmittel gegen den bei anderen Völkern gang und gäbe vorhanden gewesenen Opfergebrauch erklärt. Indessen gelangen wir zum richtigen Verständniß jener Prophetenstelle, wenn wir auf die ursprüngliche Natur der Opfer zurück gehen. Wir haben (§. 6) gesehen, daß die Opfer ursprünglich dazu dienten, daß der Mensch mittelst derselben, seiner eigenen höhere Würde, der Bestimmung seines Daseins eingedenk werde; hieraus folgt, daß die Opfer unnöthig werden, wenn der Mensch durch innern, eigenen Antrieb jener Bestimmung sich bewußt werde; bedenken wir ferner, daß die ersten Opfer in der That nicht unmittelbar von Gott anbefohlen wurde, sondern das

---

([33]) Wenig Aushülfe bietet Kimchi zu unserer Stelle, wenn er meint, daß die Worte אדם כי יקריב (Lev. 1. 2.) nur conditionelle Bedeutung haben, und die Darbringung der Opfer von dem freien Willen des Menschen abhänge, was auch Raschi zu Chulin 5. a. s. v. מכם (das מכם beschränkt nur den allgemeinen Begriff אדם und könnte hier die Ausschließung der Heiden gemeint sein, nach dem talmudischen Grundsatz: כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט Kobak.) annimt; denn hier könnte höchstens von den wirklich freiwilligen Opferarten נדר und נדבה die Rede sein, (vergl. die angeführte Raschi,) während es immerhin noch der Fälle genug giebt, in welchen die Opfer vorgeschrieben und abverlangt sind, so die verschiedenen Arten von Sündopfern für Privaten und für das Volk und viele andere Opferarten.

Product der der menschlichen eignen Reflexion (§. 5) waren, welches, wir wiederholen es, darin bestand, daß der Mensch durch das Opfer seine Würde bekunden und den Willen ihrer werth zu sein, manifestiren wollte, so ist es um so erklärlicher, daß Gott die Opfer verwarf, wenn sie eine bloße Werkheiligkeit und nicht die höhere, innere Heiligkeit der menschlichen Würde darstellen sollten; in diesem Sinne haben wir die vielen Bibelstellen zu verstehen, welche die Werthlosigkeit der gedankenlos dargebrachten Opfer aussprechen (z. B. 1. Sam. 15, 22, Ps. 51, 17, 18; Prov. 15, 8, u. v. a.), und diesen Sinn hat auch unsere Stelle, indem der 22. und der darauf folgende 23. Vers sagen wollen, daß Gott mit dem Gebot der Oper nur den Gehorsam in seinen Willen beabsichtigt; der Gehorsam gegen Gott, d. i., die Unterwerfung unter seinen Willen, ist die eigentliche Würde des Menschen, und er erringt grade dadurch den schönsten Sieg im Kampfe des Lebens, wenn er freiwillig dem göttlichen Willen sich unterwirft. In diesem Sinne sind Opfer, wie gesagt, allerdings entbehrlich; betrachten wir hingegen die gewöhnliche Erscheinung der menschlichen Natur, sehen wir diese im Kampfe zwischen Geistigem und Sinnlichem, dem Letzteren so häufig unterliegen, dann werden wir die Bedeutung, ja die Nothwendigkeit der Opfer nicht in Abrede stellen; wir werden vielmehr einsehen, wie ersprießlich das Opfer den gesunkenen Menschen erinnert, daß wohl das Thier, nicht aber der Mensch dem irdischen Tode verfalle, und daß der geistige Tod gerade das Mittel ist, den Menschen zur Stufe des Thieres herabzuziehen.

Demnach haben die Opfer eine viel höhere Bedeutung, als die eines bloßen Products des Aberglaubens, und die im mosaischen Cultus sind keine bloße Modification des allenthalben zu den schädlichsten Irrthümmern ausgearteten Opfergebrauchs, sondern sie sind nach gewissen Principien, die dem theokratischen Staate zu Grunde

liegen, fixirt. Vergl. Schlosser: Universalhistorische Uebersicht der Geschichte der alten Völker u. s. w. 1. Abth. S. 222).(34) Wir werden nun in den folgenden Abschnitten darzustellen versuchen, wie Moses erstens die Principien seines, d. i., des theokratischen Staates in seinem Cultus symbolisch zu veranschaulichen und zweitens, wie er durch seinen Cultus ein trefliches Mittel zu Erhaltung jenes Staates zu erlangen strebte. Zuvor aber folge die Darstellung jener Principien selbst.

§. 10.

Die Principien des theokratischen Staates.

Der theokratische Staat der Hebräer beruhte auf vier Principien, durch welche er nicht bloß von jeder andern Staatsform, sondern auch von jeder andern Theokratie sich characterisirte. Dieselben sind: 1.) Die Anerkennung Gottes als Schöpfers und Weltherschers, 2.) die Anerkennung Gottes als des alleinigen Königs im Staate; 3.) die Befreiung von Sünden; und 4.) die Entfernung von levitischen Unreinheiten. — Alle diese Bedingungen sind für das Verhältniß zwischen Gott und Israel nothwendig; die Ermangelung einer einzigen derselben würde das Bündniß, das Gott mit Israel geschlossen, aufheben. — Wie Gott, so soll auch das Volk heilig sein; denn deshalb ist Israel von allen Völkern der Erde für die Offenbarung gewählt worden; die Heiligkeit des Volkes besteht aber nicht nur in dem Fernbleiben oder Ablegen von Sünden (35) sondern auch im Fernbleiben von Verun-

---

(34) Vergl. noch hierzu meine Schrift Religions-Vortrag meiner Confirmanden S. 15.

(35) Deut. 7, 6, heißt es gegen den Götzendienst:
כי עם קדוש אתה לה׳ אלהיך בך בחר ד׳ אלהיך להיות לו לעם סגלה

reinigung ([36]), und so sind auch jene beiden letzteren Principien, keine bloße Ergänzung, sondern der nothwendige Bestandtheil der Hauptbedingung für die Begründung und Erhaltung des theokratischen Staates. Wir glauben in einer Bibelstelle den gemeinsamen Ausgangspunct für jene gedachten vier Principien zu finden. Diese Stelle ist um so wichtiger, als sie den Grundstein zu dem Gebäude bildet, das Moses aufzuführen unternommen hatte. Sie lautet: „Und nun wenn Ihr auf meine Stimme hören und mein Bündniß bewahren werdet, so sollet ihr mein Eigenthum sein; denn mir gehöret die ganze Erde; Ihr sollet mir ein Reich der Priester und eine heilige Nation sein!“ (Ex. 19, 5 u. 6).([37]) In den ersten Worten: „Mir gehört die ganze Erde“, d. i., die Welt, das All, ist jenes erste Princip, der reine M o n o t h e i s m u s ausgesprochen; denn Gott wird hier allein als Schöpfer des Universums bezeichnet. — Die letzten Worte „Ihr sollet mir eine heilige Nation sein“, schließen jene beiden Principien, der S ü n d e n l o s i g k e i t und der R e i n h e i t in sich, da der Ausdruck קדש, wie wir in den Anmerkungen 35 und 36 gezeigt haben, in dieser Weise von der Befreiung der Sünde und der Unreinheit gebraucht wird. — (*) Die mittleren

([36]) Lev. 20, 26. heißt es, im Betreff der Verunreinigung: והייתם לי קדושים · כי קדוש אני ה'. ואבדל אתכם מן העמים להיות לי

([37]) Wir wollen der Kürze wegen nur die vorzüglichsten Namen derer anführen, welche in der Auffassung des Ausdruckes, ממלכת כהנים sich trennen; vergl. Michaelis (in den Noten zu uns. St.), Hengstenberg (Christologie 3. Th. S. 614 ff); Paulsen (Von der Regierung der Morgenländer B. 1. Kap. 1. Abth. 2. §. 9. S. 24) und Clericus (zu uns. St.)

(*) Diese richtige Auffassung ist zwar gegen Maimonides' Ansicht in seinem ס' המצות שרש ד', indem er das והתקדשתם (Lev. 11. 49), והייתם לי קדושים (ibid. 20, 26)

Worte ממלכת כהנים endlich, weisen auf das zweite Princip die Anerkennung Gottes als Königs hin. Diese Worte bilden für die Exegese viele Schwierigkeit ([38]), deren richtiger Sinn aber leicht erkannt wird, wenn wir auf die Etymologie des Stammes כהן zurückgehen. Man leitet es in der Regel von dem arab. כהן, aufwarten, bedienen ab, was für unsere Stelle keinen genügenden

---

durchaus als Dogma verwirft; vergl. More Nebuchim Thl. III. Kap. 33, wo er sagt: ולשון ספרא וכייחס קדושים קדושת מלות ו. Nachmanides greift diese Ansicht an, und ich habe die Richtigkeit seiner Behauptung in der hebr. Abtheil. dieser Zeitschrift Jahrgang I, Heft 3, S. 70 nachgewiesen. Auffallend ist es, daß Maimonides im More Nebuchim a. a. O. sich ausdrückt: כבר ידעת מלות ו יתעלה ומלהם את ערלת וכו׳, welchen Vers er in ס׳ המצות a. a. O. keineswegs für eine מצוה gelten lassen will. Kobak.

([38]) In der Apokalipse des Johannes (1, 6 und 5, 10), wo unsere Stelle benutzt wird, heißt es: „Er machte euch zu Königen und Priestern" vergl. dagegen 1. 2, 9; dieser Version folgt der Syrer; er übersetzt: ואנתון תהוון לי מלכותא וכהנא ועמא קדישא „Ihr sollet mir ein Reich sein und Priester."— Für unsere Auffassung, die wir im Texte über die Bedeutung des כהן geben, spricht auch das Phönizische. Bei den Parieren heißen die Priester Kabranoi; man vergleiche Hesychus bei Bochart (De coloniis et sermone Phoenicum Lib. 1. col. 413,) welches Wort Stephanus von „Cabarnus" der den Raub der Proserpina der Ceres angezeigt hatten, ableiten will, eine Conjectur, welche Bochart mit den Worten zurückweist: Ut Pari vocabulum Phoenicum est, ita etiam Cabarnorum quamvis trajectis litteris; phoenice enim Cabrani essent קרבנין ut קרב offere et קורבן oblatio, quam vocem apud Tyrios in usu fuisse docet ex Theophrasto Josephus(Lib. 1. contra Apianum)" Diese sprachliche Analogie verdient gewiß die vollste Berücksichtigung.

Sinn giebt ([39]); denn die Bedienung beim Cultus wird mit besonderer Präcision ausschließlich den Priestern zuertheilt. Die richtige Ableitung ist jedoch die, welche Coccejus (Lex. s. v.) vorgeschlagen von Vitringa (com. zu Jes. II. p. G. 7, 4) unterstützt und von Schulteus (Orig. Hebr. p. 228 clav. p. 250 aus dem Camus begründet wird; כהן wird nämlich vom arab. גהן „sich nähern“ abgeleitet, und hierfür sprechen auch die Parallelismen von כהן und קרב in Lev. 10. 3; Ezech. 43, 19; 40, 46; 42, 13; wir möchten hierher noch 1. Kön. 4, 5 ziehen, wo כהן der רעה המלך „Gesellschafter des Königs“ genannt wird, ממלכת כהנים heißt daher. „Ein Reich der Naheseienden, d. i. derjenigen, welche in der Anerkennung Gottes als Königs, ein Eigenthum vor allen andern Völkern ihm am nächsten stehen. ([40])

Somit wäre hier die Vereinigung jener Principien als Grundlage des theokratischen Staates gelegt, und wir wollen nunmehr zu zeigen versuchen, auf welche Weise nun Moses dieselben um sie in lebendiger Anschauung dem Bewußtsein des Volkes zu erhalten, in seinem Cultus symbolisch veranschaulichte.

Der mosaische Kultus bestand in der Darbringung von vegetabilischen und animalischen Opfern; letztere bestanden in Brand- Sühn- und Friedensopfern. — Die

---

([39]) Einige wollen כהן mit dem gr. diaconos vergleichen; vergl. dagegen Buttmann (Lex. p. 219) vergl. noch über כהן B. batra 110 b. und Fürst, Kultur und Literatur der Juden in Asien 1, S., 217 Anm. 664.

([40]) Interessant ist die Varation in 1 Chr. 18, 17, wo כהנים (2 Sam. 8. 18) steht. ([*]) für הראשונים ליד המלך

([*]) Vielleicht ist כהן von „כן“ Stütze abzuleiten, wodurch diese Variation erklärt wird; vergl. noch Jebamot 86, b, wo es heißt: בכ״ד מקומות נקראו הכהנים לויים.

Kobak.

Vegetabilien sind das Symbol der Reinheit; denn es fehlt ihnen nicht allein die animalische Kraft, sich selbst zu verunreinigen, sondern auch die Fähigkeit, durch die Berührung von außenher verunreinigt zu werden. ([41]) Deshalb heißt das vegetabilische Opfer מנחה טהורה (Maleachi 1, 11), es wurde in einem reinen Gefäße (בכלי טהור Jes. 66, 20) zubereitet, und die Schaubrode wurde auf den reinen Tisch (שלחן הטהור Lev. 24 6, Chr. 13, 11) aufgestellt; da diese Brode täglich da standen (§. 38) und das Speiseopfer (מנחה) überhaupt zu den täglichen Altagsgaben gehörte (§. 39), so wurde hierdurch ein Symbol der beständigen Reinheit geboten und dem Volke dieselbe fortwährend zum Bewußtsein gebracht.

Die zuletzt gedachte מנחה begleitete stets das tägliche Brandopfer, welches das Symbol der beständigen Sündenlosigkeit war, das Brandopfer hat seinen Namen עולה von seiner gänzlichen Verbrennung (§. 20) und dieser Act hatte jene symbolische Bedeutung. Der Mensch besteht nämlich aus Geist (רוח), durch welchen er mit dem höchsten Geiste, mit Gott unmittelbar verbunden ist, (vergl. Ezech. 36, 27); aus Körper (גוף oder בשר), welcher ihn auf die Stufe der sinnlichen Natur herabzieht und aus Seele (נשמה oder נפש), welche das Medium zwischen Geist und Körper die menschliche Individualität vollendet. Werden nun auch Geist und Seele häufig identificirt ([42]), vergl. den Parallelismus von רוח und נשמה Job 33, 4; 32, 8; und wird anderseits

---

([41]) Vergl. die hierüber lautende Verordnung Lev. 11. 37.

([42]) So sagt (Vatke Hallesche Jahrbücher 1840, S. 2116) Niedere Triebe u. das höhere geistige Verlangen sind darin (in נפש) nicht in besondere Seiten geschieden; die Seele verlangt nach dem lebendigen Gotte (Ps. 42, 2, 3,) vergl. noch Ps. 62, 16; 63, 9; und öfter.

im späteren Hebräismus רוח auch vom Vieh gebraucht (Pred. 3, 19—21), so ist doch der Unterschied zwischen beiden sparlich begründet. — רוח als Ausfluß Gottes, ist der Sitz der höheren Geistesfacultäten, während נפש die Werkstätte der Begierde und Leidenschaften, der Sitz der Sünde ist; da nun nach der Vorstellung des Alterthums, die Seele in dem Blute ihren Sitz habe (Gen. 95, Lev. 17, 10, Deut. 12, 23; vergl. auch Philo De vict. Caini et Abeli p. 207 und Josephus Antiq. 1, 3), so wurde im mosaischen Kultus das Blut zuerst abgesondert, und auf dem Altar ausgegossen, hierdurch wurde einerseits die Quelle der Sünde symbolisch weggeschaft und andrerseits auf heiliger Stätte ihrem reinen Ursprung zurückgeführt; da ferner die Seele auf Geist und Körper influirt, so wurde Letzterer wenigstens, was bei dem Geiste nicht möglich ist, gänzlich zerstört. — Hierdurch wurde also dem Israeliten das Symbol der Sündenlosigkeit ([43]) dargestellt und durch das tägliche Opfer seinem Gemüthe eingeprägt.

Das Princip der Anerkennung Gottes als Königs in Israel wird in dem Sühnopfer dargestellt. Lassen wir für jetzt die speciellen Fälle, in welchen jenes Opfer gebracht wurde. (§§. 26, 27) unerwähnt und fassen wir das Hauptcharacteristische des Opfers ins Auge, so war es ein Substitut der Strafen, welche in anderen Staaten des Alterthums über ähnlich begangene Vergehen verhängt wurde; solche Strafen waren anderwärts Exil, Tödtung u. a. m. (s. Rosem. Excurs zu Lev. 1); hierdurch wurde aber die theokratische Staatsform, um so schärfer und entschiedener bezeichnet: man wollte durch die Sühnopfer, die einen Bestandtheil des factischen Kultus

---

([43]) Vielleicht deuteten dieses die Rabbinen, mit ihren Worten: עולה מכפרת על עונותיהם של ישראל an; vergl. Reland Antiq. 3, 3. §. 2.

bildeten, den auszeichnenden Charakter jener Staatsform in lebhafter Anschauung dem Bewußtsein darstellen.

Das Princip der Annerkennung Gottes als Weltschöpfers wurde endlich in den Friedensopfern dargestellt. Bei allen drei Gattungen derselben, dem Gelübde= (נדר); dem Schenk= (נדבה) und dem Dank=Opfer (תודה) war der Gebrauch des Webens (תנופה) und des Schwebens (תרומה), welche die Rabbinen richtig dahin erklären, daß durch die Hinweisung auf die vier Weltrichtungen die Weltschöpfung durch Gott angedeutet wird (44). Betrachten wir das häufigste (§. 34) Opfer dieser Gattung daß קרבן תודה so tritt jene Bedeutung noch schärfer hervor, von ihm heißt es besonders: זובח תודה יכבדנני (Ps. 50, 23), und vergleichen wir den eigentlichen Opfershmus, der bei der Celebration unseres Opfers gesungen wurde, den hunderten Psalm, so sehen wir jenes Bekenntniß ausdrücklich berücksichtigt. Im Eingange desselben wird das Weltall zum Lobe Gottes aufgefordert (הריעו לד' כל הארץ) Gott wird als Schöpfer bezeichnet, (דעו כי ד' הוא אלהים הוא עשנו; (45) Gott wird als König anerkannt (ולא אנחנו) und das theokratische Verhältniß angedeutet (עמו וצאן מרעיתו). Wir werden später (§. 33) diese Natur der Friedensopfer mit mehreren Gründen darzustellen suchen.

So sehen wir jene Principien in dem öffentlichen Kultus symbolisch und factisch dargestellt, und es wird uns jetzt um so leichter zu zeigen, wie Moses durch seinen Kultus ein treffliches Mittel besaß, seinen Staat zu erhalten.

(Fortsetzung folgt.)

---

(44) Vergl. §. 31 Zweite Anmerkung.

(45) Für ד' in Ps. 14, 2. steht ibid. 53, 2 אלהים; ebenso Ps. 40, 17, ד' und ibid. 70. 5 אלהים also promiscue dahingegen kommt im ganzen Leviticus außer 23, 14 immer nur קרבן ד' (nicht אלהים) vor; bekanntlich hat אלהים allgemeine Beziehung auf das Universum, ד' hingegen auf die Theokratie; in unserem Ps. werden beide Beziehungen angedeutet, die letztere jedoch mehr präcisirt.

Literarische Korrespondenz.

Geehrtester Herr Redacteur!

Ihre beiden Schreiben v. 8. und 17. d. M. so wie das dritte Heft Ihres hebr. Jeschurun habe ich richtig erhalten und mich sehr darüber gefreuet, auch daß meine Literaturbriefe Ihren Beifall haben. — Ich hätte Ihnen früher geantwortet, nur war es mir bei den jetzigen sehr kurzen und trüben Tagen unmöglich, da ich bei Abend meine Augen sehr schonen muß; dieß ist auch der Grund, warum ich Ihnen jetzt keinen hebr. Aufsatz sende, welches ich mir auf längere Tage vorbehalten muß. — Ich sage Ihnen nur so viel, daß mir der Inhalt Ihres jüngsten Heftes sehr interessant erschien. — Der gediegene Aufsatz des hochwürdigen Herrn Rab. Rapoport enthält des Treffenden sehr Vieles. Besonders meisterhaft ausgeführt ist die Nachweisung, daß der erste Brief im sogenannten לגכם מסוגם כרמב"ם unecht sei und nicht von jenem großen Heros der Wissenschaft, sondern wahrscheinlich von einem Anhänger der excentrischen Kabbalah, wie es deren im 13. und 14. Jahrhunderte Viele gab, verfaßt wurde. Mir kamen längst Zweifel bei, wie dergleichen philonisch-paulinische Ideen, wie sie in jenem angeblich von Maimonides seinem Sohne ertheilten letzten Willen sich vorfinden, dem klaren Kopfe des großen Moses ben Maimon entsprungen sein können. Rapoports Beweisführung wegen der Unechtheit jenes Machwerkes scheint mir vollkommen gelungen und verdient allgemeiner bekannt zu werden. Noch muß ich hinzufügen, daß auch in der mir vorliegenden Amsterdamer Ausgabe des לגכם מסוגם כרמב"ם vom J. 5472 über jenem Briefe keine Ueberschrift sich befindet, welches mithin für dessen Unechtheit spricht. — Was die Anschuldigungen betrifft, welche der geehrte Herr Rap. gegen mehrere Gelehrte erhebt, das hohe Verdienst Maimonides nicht gehörig anerkannt oder ihn gar herabgesetzt zu haben, so muß ich was namentlich den hochgelehrten Verfasser des im Kerem Chemed, Band 8, S. 52 an mich gerichteten Brie-

fes anbelangt, darauf erwiedern, wie es diesem gelehrten Briefsteller wohl sehr fern lag ח"ו לפגוע בכבוד הרמב"ם ז"ל irgend die hohe Moral oder die ausgezeichnet genialen Eigenschaften so wie die eminenten Verdienste Maimonides' um unsere Religion in Frage zu stellen. Es war bloß ein objectiv zu beurtheilender Erguß über einige Mängel, die ihm in der Form der maimonidischen Polemik so wie seiner Apologetig zu sein schienen und die er rügte. Nur in Gott ist die Vollkommenheit, der größte der Sterblichen hingegen kann mitunter einen Irrthum oder einer menschlichen Leidenschaft sich hingeben. Wäre dieses auch selbst bei Maimonides der Fall, so würde dies noch nicht ein haarbreit die Verehrung zu schmälern im Stande sein, die wir diesem großen Manne schuldig sind. Rapoport hat nun allerdings auch diese angeblichen Schattenseiten Maimonides' in Licht verwandelt, allein es bedurfte wohl auch nicht einer so ziemlich herb abgefaßten Rüge. Daß jener gelehrte Briefsteller ein ungeheuchelter Verehrer Maimonides' ist, hat er bereits in einer Stelle seines „gerichtlichen Beweises, nach mos. talmud. Rechte, Berlin 1846" bewiesen, wo es S. 106. heißt: „Was Maimonides geleistet, wie er gleichsam der Schöpfer einer systematischen Darstellung der talmud. Lehre wurde, kann nur durch tieferes Eingehen in dieses Werk gewürdigt werden, zu welchem er die Bausteine aus den entferntesten, oft am wenigsten beachteten Winkeln der fast unübersehbaren tulumdischen Literatur zusammengetragen und sie mit ordnendem umfassendem Geist in einem Gebäude zusammengefügt, dem keine Zeit ihre Bewunderung versagen wird". Ich hoffe daß man hieraus ersehen wird, wie der Verfasser jenes Briefes im **Kerem Chemed** die hohen Verdienste Maimonides' vollkommen anerkannt. Noch muß ich auf eine Stelle im jüngsten Hefte Ihres „Jeschurun" zurückkommen. S. 66 glaubt Herr **Dr. D. Kassel**, daß die Angabe, Maimonides habe das ס' המצות nach dem Jad Hachasaka verfaßt, bloß ein Zusatz des R. Samuel Schulam sei und nicht vom Verfasser des Juchasin herrühre, allein diese Angabe befindet sich auch in dem so eben in London erschienenen echten Juchasin, kann also kein Zusatz sein. Nehmen Sie heute mit dieser vorläufigen Mittheilung vorlieb und seien Sie versichert der Hochachtung Ihres ergebensten

Dr. B. Beer.

Dresden 31. Dezember 1857.

R. Jehuda Leon da Modena über den Zweck der Weltschöpfung.

Von Dawid Oppenheim, Rabbiner in Gr. Becskerek.

Der Grund und der Zweck der Weltschöpfung hat zu allen Zeiten den menschlichen Geist unaufhörlich beschäftigt, der oft allzukühn die Geheimnisse Gottes zu erforschen, das Endziel des Allmächtigen aufzufinden, strebte. (Hiob 11, 7.) Philosophen und Theologen haben daran vergebens ihren Scharfsinn versucht, da alle Erklärungsversuche sich in einem Cirkel bewegen, und in den eigenen Widersprüchen verstricken. „Alle Bestimmungen, welche über den Grund und den Zweck der Weltschöpfung ausgingen, sagt Strauß in seiner Glaubenslehre, beruhen auf dem platonischen Satze, daß Gott als der Gute neidlos und als der Neidlose darauf bedacht gewesen sei, sich ähnlichen Wesen mitzutheilen.“ „Nicht etwa weil Gott der Welt bedurft hätte, schuf er die Welt, sondern bloß, weil er nach seiner Güte sich auch nach Außen ergießen, manifestiren und vervielfältigen wollte u. s. w.“ „Der Zweck der Schöpfung ist die Ehre Gottes, ihr Mittelzweck aber das Heil der Menschen. Dasselbe lehrt auch die bekannte Mischna, (Aboth 6, 11.): Alles, was Gott geschaffen hat, hat er geschaffen zu seines Namens Ehre; denn es steht geschrieben: Wer sich nennt nach meinem Namen, den habe ich zu meiner Ehre geschaffen, gebildet und gemacht. (Jes. 43,7.)“ — Dagegen wendet Strauß ein, daß wenn Gott die Weltschöpfung bezweckt haben soll, so mußte ihm, ehe der Zweck erreicht war, etwas gefehlt haben, und er kann also vor der Schöpfung nicht, als der Selbstgenugsame, Absolute erscheinen. Die Schöpfung gehört darum zur Verwirklichung des Wesens Gottes, es konnte ihm nicht freistehen, die Welt zu schaffen oder nicht. Vergl. Jalkut zu Ps. 93, wo es heißt: בשעה שהיו אומרים ד' מלך גאות לבש, ערב שבת שגמר מעשיו ומלך עליהם, אין מלך בלא עם ובלא שכיר! (*) d. h. Durch die Schöpfung ist Gott König geworden, hat er sich sein Reich begründet, da er vor der Schöpfung das Epitheton König nicht führen konnte! Gerade das Letzte aber, daß es ganz in Gottes Willkühr gelegen habe, die

---

(*) In der Frankfurter Ausgabe des Jalkut fehlen die letzten Worte dieser Stelle.

D. Red.

Welt auch unerschaffen zu lassen, behaupten die Dogmatiker auf das Nachdrücklichste. Die göttliche Vollkommenheit und Seligkeit sei keineswegs durch das Dasein der Welt in irgend etwas bedingt, oder auch nur durch dieselbe irgend eines Zuwachses fähig; vielmehr habe Gott die Welt nur in Folge eines freien und willkührlichen Entschlusses geschaffen. Ebenso als er sie geschaffen hat, hätte er die Erschaffung auch unterlassen können. Es heißt dieß aber nicht anders, als vom Regen in die Traufe gehen; da nach dieser Ansicht die Erschaffung des Weltalls als eine bloße Sache der Willkühr Gottes, oder mit andern Worten als ein Werk des Zufalls und der Laune dargestellt wird. Es würde uns zu weit führen der ganzen kritischen Prüfung der Hegel'schen und Schellig'schen Ansicht bei Strauß, die ebenfalls dieses Problem nicht glücklicher gelöst haben, zu folgen, da wir uns gern mit dem Worte des Propheten beruhigen: denn so viel die Himmel höher sind als die Erde, so sind meine Wege höher denn eure Wege und meine Gedanken denn eure Gedanken. Jes. 55,9. Unter den jüdischen Religionsphilosophen hat R. Jehuda da Modena, in seinem berüchtigen von Reggio herausgegebenen Bechinath Hakabbala, die Unhaltbarkeit der gewöhnlichen Erklärungsversuche gefühlt und zu einem neuen sonderbaren Probleme, dessen Quelle Reggio nirgends gefunden zu haben gesteht, seine Zuflucht genommen. R. Jehuda da Modena hat aber wirklich als Eklektiker ein heidnisches Philosophem mit der Offenbarungslehre zu vereinigen gesucht, wie wir gleich sehen werden. — Schon die alten Kosmogenien haben sich bemüht, den Zweck der Weltschöpfung aufzufinden und sie versuchten ein Mittelding zwischen Willkührlichkeit und Nothwendigheit aufzustellen. Gott hat bei der Schöpfung einen Zweck realisirt, aber dennoch war er vor der Schöpfung der Allgenugsame und Absolute. Als Zweck der Schöpfung wird angegeben, daß Gott das Weltall zu seiner Freude und Wonne ins Dasein gerufen hat. Denn schon wie der Psalmist sagt: es freuet sich der Ewige seiner Werke, vor der Schöpfung war Gott auch der Allgenugsame, Allselige und Absolute, und bloß zur Freude und Wonne (was daher nur ein accidentieller Zweck oder Nebenzweck ist, obwohl der Zweck des absoluten Wesens nur ein Absoluter sein kann) hat er das Universum gebildet. — Diese freilich wenig befriedigende Idee Modenas finden wir bei den Griechen und Indiern. Wir lassen der Deutlichkeit und Kürze wegen über die indische Mythologie folgende Stelle aus

Creutzers Symbolik und Mythologie I. 399 folgen „Das Wesen der Wesen, Brehm, ruht ewig selbstständig, unversehrt und unangerührt, als erhabener Ernst in seinen eigenen Tiefen. Aber von außen hat er sich umgeben mit der Maya, mit dem freudigen Selbstvergessen, wie mit einem Mantel oder Kleide. In dieser Maya, womit Brehm sich selbst umfing, ist Affekt, Affekt des Schaffens; im Affekt aber ist Liebe, und sofort Schönheit. In Bezug auf sich selbst hat das Kunstgebilde der Welt Bedeutung; in Bezug auf das Wesen der Wesen, auf den Selbstständigen, auf Brehm, nicht; da ist es Schein, Täuschung, und um den ewigen, hohen Ernst des Brehm sind die Welten nur Spiele. Alles Schaffen ist Spielen der Gottheit, während sie selbst innerlich unverändert ewig ernst ruht. Die Welt, in sich betrachtet, ist eine schöne Welt, Kosmos, eine gelungene Kunstform; dem ewigen gegenüber gestellt, ist sie nichtig.“ Creutzer fügt noch zu dem Ausdrucke: alles Schaffen ist Spielen der Gottheit, folgende lehrreiche Anmerkung hinzu: Spielwerke, Spielzeuge! Auch in der Orphischen Theologie heißen die Welten und Menschen ἀθύρματα τοῦ Θειοῦ crepundia Dei, Spielwerke, Puppen Gottes; ein Ausdruck, der sich selbst bei Plato findet, welcher alle lebenden Wesen θαύματα Θειοῦ spectacula, munera Dei, Schauspiel Gottes, nennt. S. Plato de Legg. I, p. 573 p. 644 ed. Steph.“

R. Jehuda da Modena, der zu den merkwürdigsten Erscheinungen des 17. Jahrhunderts gehört, man möge über dessen Character denken wie man will, hat nun den platonischen Gedanken und den indischen Mythos, der ihm schwerlich bekannt war, (da die Kenntniß der indischen Mythologie sich erst seit neuer Zeit datirt, obwohl ihm der Ausdruck der orphischen Theologie, daß die Welten nur Spielwerke Gottes sind, bei seiner Vertrautheit mit der klassischen Literatur nicht fremd sein konnte) weiter ausgebildet. Seine Worte in dem erwähnten Bechinath Hakabbala S. 8. lauten:

ולכן מה שהעלתי אני בחקירתי על זאת , על תכלית הבריאה שה״ ברא
כל העולם להיות בו איזה נחת רוח מברואיו שקראם יכירוהו וקראת
יעבדו למכיריו ויהיו לנרצם וכו׳ וסדר כל הנמצאות הנמשך בשלמות
זהו עונג שלם וכו׳ כמלך בונה ארמון ומעמיד כל משרתים ומשרתים
להם וכלים ובהמות לשרת להם וכלבים קטנים וקופים וחיות לעונג
שלו פרטי וכו׳ ואמר אפלטון האלהי : האדם שחוק האלוה

Auf diese Weise, schließt Modena dieses Kapitel, lassen sich alle Dogmen und Glaubenswahrheiten am besten erhärten, gewinnen die Begriffe der Vorsehung, Vergeltung an Klarheit und Deutlichkeit. Reggio in seinen Anmerkungen staunt über diese nagelneue, kuriose Idee, die nirgends zu finden ist, und ergeht sich ins weitläufige zur Widerlegung dieser Ansicht. (S. 90.)

Allein in seinem Eifer hat der sel. Reggio vergessen, daß größtentheils die gegen Modena vorgebrachten Einwürfe auch auf sein eigenes System anwendbar sind, und daß er mit seiner eigenen Behauptung und philosophischen Ansichten über den Zweck der Schöpfung, wie dieß Strauß gründlich dargethan und nachgewiesen hat, in nicht weniger Widersprüche gerathen ist. Immerhin ist es merkwürdig, wie Modena, der ein gründlicher Denker und Philosoph war, auf diese Idee gerathen ist, obwohl wir dessen Quelle nachgewiesen haben, und gerade diesen platonischen Gedanken: Die Welt ein Spiel Gottes oder eine göttliche Komödie, כחלום כשחוק לכסי' gegen die allgemein rezipirte, platonische Meinung, daß die Schöpfung eine Manifestation der Allgüte ist, zu dem seinigen gemacht hat?!

Daß Modena seine Behauptung aus der Bibel zu begründen, und mit der heiligen Schrift in Einklang zu bringen sucht, kann nicht befremden, da ihm die Sprüche Salomo's 8, 30, wo die Weisheit redend eingeführt wird, leicht zum Anhaltspunkt dienten. „Da war ich bei ihm (bei Gott) ein Pflegling, und war sein Ergötzen Tag für Tag, spielend vor ihm alle Zeit, spielend auf dem Kreise seiner Erde u. s w."

Auch in den talmudischen Sagen finden sich Anklänge dieser Ideen, wobei denselben die Psalmstelle 104, 26: Lewiathan, den du gebildet, um damit zu spielen, zur Grund- und Unterlage gute Dienste leistete. In der Lewiathan-Sage, die viele mythologische Elemente aufgenommen, wird Gott dargestellt, wie er gleichsam zum Zeitvertreib den vierten Theil des Tages mit dem Lewiathan spielt und scherzt. S. Aboda Sara 3, b: רביעית יושב ומשחק עם לויתן וכו' עם בריותיו משחק ועל בריותיו הוא משחק. Nach Jonathan ist der Lewiathan erschaffen worden zur Freude und Belustigung der Frommen zur Zeit des Messias, die sich an dem Schauspiel des Lewiathan ergötzen werden.

Er übersetzt daher obige Stelle: לויתן דין ברייתא למגחך לצדיקיא ביה בסעודת מדוריה. Vergl. Baba Bathra 75 über

die Lewiathansage. Wir sehen in allen diesen Sagen dieselben Gedanken einer göttlichen Komödie, spectacula Dei, wiederkehren, obschon jede ein eigenes nationales Gepräge in sich trägt! Überhaupt zeigt die Lewiathansage viel Verwandschaft mit indischen, persischen, ägyptischen und griechischen Mythen, die bald von einem Weltbaume, bald von einem Weltei und einer Weltschlange sprechen, und vorzüglich die Welt als ein Weltthier (ζῶον) darstellen. Lewiathan scheint ebenfalls zu dieser Klasse der Welt- und Schöpfungsthiere zu gehören, und darum spielt er im Messiasreiche, wo gleichsam eine neue vollkommenere Schöpfung entstehen wird, eine so große Rolle. Ja der Engel Gabriel als Symbol der Allmacht und Gerechtigkeit muß sich in einen Kampf mit Lewiathan einlassen, und ihn als böses Prinzip oder unvollkommene Schöpfung erlegen, um dem Himmelreiche Platz zu machen! אמ״י עתיד גבריאל לעשות קניגיא עם לויתן וכו׳ ואלמלא הקב״ה עוזרו וכו׳. Wir begnügen uns hier bloß mit den schwachen Andeutungen zur Aufstellung dieser jüdischen Mythen, die der weiteren Ausführung wohl bedürfen, und die wir gern einem gründlichen Mythologen überlassen. Wir verweisen zur Begründung und zum Nachweise des Gesagten auf Creutzers Mythologie u. s. w., die dieses Thema erschöpfend behandelt.

Zusatz.

Über die Lewiathansage vergl. noch Baba Bathra 74, a, b; Bereſch. R. c. 7; Tal. jer. Megillah, 3, 2; besonders interessant ist die Erklärung Luzatto's in seiner Einleitung zum römischen Machsor S. 42 Anm. 10. — Über den Zweck der Weltschöpfung bei den Tanaim und Amoraim vergl. Talm. jer. Sabbat 1, 3; Rosch Hasch. 1, 3; Chagiga 2, 1; Synhedrin 11, 1; Aboda Sara 3, 1 Talamud Babli Berachoth 6, 6; 32, 6; Chagiga 15, a; Nedarim 39, b; ebenso Midr. R. Bereſch. c. 1 und c. 3; Schemoth c. 17 und Bamidbar c. 12.

Die Mischna Aboth 6, 11 (die Parallelstelle ist in Joma 38, a) hingegen will, nach meiner Ansicht, nur sagen, daß Alles, was Gott geschaffen hat, so kunstvoll ist, daß es ihm zur Ehre gereicht.

D. Red.

Analekten.

I.

Talm. Baba Kamma 54, b. lesen wir Folgendes:

שאל ר' חנינא בן עגיל את ר' חייא בר אבא , מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהן טוב ובדברות האחרונות נאמר בהן טוב ? אמר לו עד שאתה שואלני למה נאמר בהן טוב שאלני אם נאמר בהן טוב אם לאו שאיני יודע אם .נאמר בהן טוב : אם לאו וכו' — Raschi sagt zu dieser Stelle: נאמר בהן טובגבי כבוד אב ואם דכתיב בהן למען ייטב לך Daß R. Chija b. Abba über einen Bibelvers in Ungewißheit war und nicht recht wußte, wie er laute, findet bereits Tosafoth in B. Bathra 113, a ד"ה מרווייהו auffallend und erklärt es ziemlich ungenügend damit פעמים שלא היו בקיאין בפסוקים . — Auf den Grund dieses von Tosafoth den Amoraim ausgestellten Armuthszeugnisses deducirt Herr Dr. Grätz in seinem Geschichtswerke Bd. IV. S. 346, daß in R. Chija b. Abba zuerst die abnorme Erscheinung auftrete, daß nämlich dieser Amora sich so sehr in die Halacha vertieft habe, *die Kenntniß der Bibel darüber ganz zu vernachläßigen.* — Ist es an sich aber schon befremdlich, daß R. Chija b. Abba, wenn er auch mehr den halachischen als den hagadischen Studien oblag, eine solche Unkenntniß der heil. Schrift gehabt haben solle, *nicht einmal in den zehn Gebothen Bescheid zu wissen,* so ist es auch auffallend, warum der Fragesteller nicht geradezu sagte: מפני מה לא נאמר בהן למען ייטב, wozu die Umschreibung: לא נאמר בהן טוב? Aus dem weiteren Diskussionsgang der Gemara ersieht man auch, daß auf das Hauptwort טוב oder טובים ein Gewicht gelegt wird, welches nicht ganz paßt, wenn jene Omission auf das Zeitwort ייטב sich bezöge.

Sehen wir aber die Übersetzung der LXX an, so finden wir im Dekalog des zweiten B. M. bei כבוד אב ואם den Zusatz: ἐπὶ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς also soviel als

wenn stünde על הארץ הטובה oder על האדמה הטובה, wogegen im Dekalog des fünften B. M. dieser Zusatz sich nicht befindet. Wäre nun ein solcher Zusatz überhaupt richtig, so würde er eher im fünften als im zweiten B. Mos. anzunehmen sein, da im fünften B. M. der Ausdruck הארץ הטובה achtmal und in dem am Styl ihm nachahmenden B. Josua הארץ הטובה oder האדמה הטובה dreimal, in den übrigen Büchern des Pentateuchs aber gar nicht vorkömmt. Es scheint also, daß dieser Zusatz in der LXX ursprünglich im Dekalog des fünften Buches gestanden und erst durch Abschreiber irrigerweise in das zweite Buch versetzt wurde. — R. Chanina b. Agil, dessen Vater sogar einen griechischen Namen hatte [עגיל = Αγυλλος, Agilos, Name eines pythagoräischen Philosophen, den Jamblichus erwähnt] und daher in der griech. Literatur nicht unbewandert war, hatte die LXX in ihrer richtigern Leseart vor sich; er warf daher die Frage auf, warum — wenn einmal הארץ הטובה oder האדמה הטובה im Dekalog steht — es bloß im fünften Buche und nicht auch im zweiten Buche so stehet, da doch beide Dekaloge identisch sein sollten? — R. Chija b. Abba erwiederte hierauf ganz sachgemäß: „Du fragst mich, warum הטובה stehet, frage mich lieber, ob es gar stehen soll; denn da es im hebr. Originale nicht befindlich ist, sollte es auch in der griechischen Uebersetzung nicht stehen, indem kein Grund zu diesem Zusatze vorhanden ist, und ich daher nicht weiß, ob der von Dir angeführte Text richtig ist. Glaubst Du aber, daß irgend ein hagadisches Motiv zu jenem Zusatze Anlaß gab (wie ja die Versionen mancherlei hagad. Zusätze haben), so gehe zu R. Tanchum b. Chanilai, der in solchen Dingen Bescheid weiß u. s. w." —

Man ersiehet also, daß der ausgezeichnete Amora R. Chija b. Abba nicht nur ganz bibelfest war, sondern sogar in der griech. Version nicht ganz unkundig sein mochte. — Außerdem muß ich noch bemerken, daß auch in der Tosifta Baba Kamma c. 6 eine Stelle aus dem Dekalog des zweiten B. M. nach dem Texte der LXX zitirt wird; es heißt dort: ר' יוסי אומר משום ר' ישמעאל בדברות הראשונות מהו ושדך ועבדך ושורך וחמורך וכל בהמתך ושור וחמור בכלל היו ולמה יצאו? וכו' Ganz so liest auch die LXX, während im hebr. Texte bekanntlich jene drei Worte ושורך וחמורך וכל sich nicht befinden. Die bab. Gemara hat allerdings den Text jener Tosifta ganz umgewandelt, und der Verf. des פני משה glaubt, in der Tosifta sei ein Fehler. Nimmt man aber an, daß R. Jose

hier wirklich den Bibeltext so im Auge hatte, wie er in der Tosifta zitirt ist, und wie ihn die LXX hat, so wäre dadurch der Einwurf, den Tosafoth ד"ה בכמגך macht, דכוי כלל ופרט כמכוסקים זה עזה beseitigt.

Dresden, am 17. Januar 1858.

Dr. B. Beer.

II.

Durch die geistvollen Untersuchungen des sel. Krochmal und Grätz (Geschichte der Juden III, 561) über den Abschluß des **Kanons** hat diese Frage an Interesse gewonnen. Immerhin ist die talmudische Erzählung, daß man das Buch Jecheskel zu den Apokryphen verweisen wollte und daß es nur durch die Bemühungen des Chanania b. Chiskia, oder nach Grätz des Eleasar b. Chananja seine alte Autorität wieder behauptete, sehr wichtig und von großer Tragweite. Sonderbar aber haben die genannten Kritiker eine zweite Stelle im Talmud Chagiga 13, a völlig ignorirt, die um so wichtiger ist, weil sie aus einer alten Baraitha entnommen ist. Es heißt a. a. O. ת"ר מעשה בחנוק וכו' אמר לכם ר' יהושע בן גמליאל וכו' (*)
Wer ist aber dieser Jehoschua b. Gamliel? Man sucht vergebens im Juchasin nach einem Jehoschua b. Gamliel! Allein es läßt sich diese Schwierigkeit mit einer kleinen Correctur heben und anstatt גמליאל muß es heißen גמלא. Josua b. Gamala war Hohepriester kurz vor der Zerstörung des Tempels und unter seinem Vorsitze ist über die Kanonizität des Buches Ezechiel abgeurtheilt worden. — Wir haben also zwei Berichte über diesen Akt. Eine Erzählung schreibt dies dem Chiskia b. Channanja und eine dem Hohepriester Josua b. Gamala zu!! Es gewinnt dadurch die Behauptung des H. Grätz an Wahrheit, daß der gänzliche Abschluß des Kanons mit der Revolutionsperiode vor der Zerstörung des Tempels zur Zeit des Hohepriesters Josua b. Gamala vollendet worden ist, obwohl über die Kanonizität des Buches Kohelet noch später debattirt wurde.

Dawid Oppenheim, Rabbiner.

(*) In den mir vorliegenden Ausgaben des bab. Talm. heißt es a. a. O. Channanja b. Chiskija. Vielleicht soll es heißen: R. Chanina b. Gamala? (Siehe Synhedrin 111, a.) — D. Red.

III.

Der letzte Vers des Buches Jesaias wird auf die verschiedenste Weise erklärt; so wird z. B. תולעתם von Raschi als Leichenmade, von Kimchi als Körper, von Jonathan als Seele erklärt. Letzterer hat für: תולעתם das Wort: נשמתהון und erklärt Hr. Pollak (Jeschurun Jahrg. I. Heft 2, S. 61) dies durch das gr. ψυχη was Seele und Schmetterling heißt, und wie der Schmetterling in der Puppe, so die Seele im Körper gehüllt ist. Diese Erklärung ist sinnig, aber zu künstlich und zu wenig wahrscheinlich. Ich erlaube mir die Vermuthung, für נשמתהון im Jonathan גושמיהון zu lesen und beziehe תולעתם auf Körper, wie dieser auch sonst (Job 25, 6, Ps. 22, 7.) benannt wird; es ist die verächtliche Beziehung desselben, wie umgekehrt die Seele die ehrende Benennung אש Feuer hat. Die Conjunction כי nehme ich im gegensätzlichen Sinne von dennoch, aber לא Der Sinn des Verses ist demnach: Man wird hinausgehen, um Leichname der Bösewichter zu sehen; aber ihr Körper stirbt nicht und ihre Seele erlischt nicht; sie befinden sich im schrecklichen Zustande der Agonie und sind so ein Schrecken für alle Wesen.

Dr. L. Lewysohn in Worms.

IV.

Talm. Pesachim 57, a heißt es: ד' צווחות וכו' דהוה כריך ידיו בשיראי וכו'. Raschi zu dieser Stelle sagt: ומחללם פוסלת בקדשים Schon die Tosafoth fühlten die Unzulänglichkeit der Erklärung Rasch'i's und bemühten sich, die dieser Ansicht widersprechenden Talmudstellen zu erläutern und mit ihr in Einklang zu bringen. Siehe Tosafoth Joma 58, a s. v. מין Sukka 37, a s. v. כי Sebachim 24, a s. v. כוהל' und an unserer Stelle. Auffallend ist es aber auch, daß Raschi zur Parallelstelle Kerituth 28, b dieselben Worte mit כדי שלא ילכלך ידיו בגבך ונדם erklärt. Ich glaube, daß Isachar Barkai die im Liv. I, 21 mitgetheilte alte römische Sitte manuque ad digitos usque involuta rem divinam facere nachahmte (wahrscheinlich, um sich bei den Römern beliebt zu machen), und deshalb wurde sein Verfahren gemißbilligt. Mein geehrtester Freund, der hochgelehrte und

berühmte Literarhistoriker Dr. B. Beer in Dresden, fügt noch hinzu, daß der Schluß dieser Stelle vom Abhauen der Hand nebelhaft ist, und erinnert an das jus talionis.

Kobak.

V.

Midr. R. Beresch. C. 43 lesen wir folg. Stelle: קונה שמים וארץ, ממי קנאן? וכו' כאינש דאמר פלן עיינוהי יאי, שעריה יאי וכו' Die meisten Erklärer erschöpfen sich in muthmaßlichen Erläuterungen und genügen nicht; der Jefe Toar a. a. O. gesteht selbst, daß ihm die Stelle unklar ist. Ich erlaube mir, ממי in מי zu verbessern, und wird die Frage, worauf sich das Partizip קונה beziehe, von R. Aba beantwortet, daß es als Apposition zu לאלעליון aufzufassen sei; R. J. hingegen will darunter den Abraham verstehen.

Kobak.

Rezensionen und Anzeigen.

Jüdische Literaturbriefe. Von Dr, B. Beer, Leipzig 1856, bei Heinrich Hunger. — Besprochen von J. L. M. in Lemberg.

Lange schon fühlte man das Bedürfniß einer Darstellung einer jüdischen, überhaupt einer talmudischen Literaturgeschichte. Die Literatur ist von Judenthum unzertrennlich. Alle religiöse Auffassungen desselben sind geistig; es stellt Gott, als höchstes Wesen, als Prinzip alles Seins vor; es erkennt als Art und Weise, wie sich Gott dem Menschen offenbarte, wie er seine Gebote kund that, nur das Geistige an. Dem Ausgangspuncte — nämlich diesseits — so wie dem Ziele — jenseits — ist das Geistige zur Grundlage gelegt. Allein, wie kann sich das Geistige erhalten, damit es nicht dem Materialismus weiche? Nur durch Wort und That, durch Forschung in der Religion, in den göttlichen Gesetzen. Daher ist die Literatur ein wesentlicher und integrirender Theil der Ingredienzen zur Erhaltung und Existenz des Judenthums. Diese erhabene Idee entwickelte der hochgelehrte Verf. mit Gründlichkeit und Scharfsinn; er erläutert dies durch homiletische Deutungen vieler rab. Sprüche

auf einer sinnreichen Weise im ersten Theile des ersten Briefes. — Im zweiten Theile geht der Verf. die eigentliche Geschichte der talm. Literatur durch; er weiset nach, daß die rab. Literatur aus einer engen Kette besteht; ein Werk rief das andere hervor; je mehr man erleichtern wollte, desto mehr wurde das Thema ausgedehnt, und es bot Stoff zu neuen Untersuchungen dar. Diese Auffassung ist zwar sehr **prägnant**, aber in der Bearbeitung derselben ist der Verf. zu rapsodisch, wie er selbst in seiner Vorrede gesteht. Er gedachte zwar der renomirten, Einfluß ausübenden Rabb. Ez. **Landau**, Jon. **Eibeschütz** (warum nicht auch des berühmten R. Osias, Verf. des Pene Jehoschua?); allein der Geist, welcher ihre Werke durchweht, der eigentliche Glanzpunct ihres Ruhmes, ist nicht auseinandergesetzt. Ich will nun die dargebotene Gelegenheit nicht unbenützt lassen, und gebe ich hier einen Ueberblick der verschiedenen Epochen der talm. Literatur und deren Repräsentanten. Vielleicht werden die hier dargelegten Ansichten sich der Gunst des Verf. erfreuen, daß er selbe in seiner versprochenen und von uns sehr gewünschten Fortsetzung näher beleuchte.

Man glaubt allgemein, daß die talm. Literatur sich nicht in einer Geschichte darstellen läßt, da der Stoff zu complizirt ist, und die in einem Werke behandelten Gegenstände zu mannigfaltig sind, um ihnen charakteristische Merkmale beilegen zu können. Allein wenn man erwägt, daß die ganze talm. Literatur sich im Kreise der tradirten Formen und Gesetzen concentrirt, und keinen fingerbreit von denselben abweichen darf, erhellet von selbst, daß die ganze tal. Literatur nur eine Methodenlehre ist, wie man nämlich die Wahrheit aus den tradirten Formen und Grundgesetzen ausfindig macht; ein und dasselbe Thema erhält zumal verschiedene Gestalten bei den verschiedenen Autoren; jeder bearbeitet es nach seiner subjectiven Auffaßung, nach seiner Mothode. Die Auffindung der Methode eines jeden Autors, muß die eigentliche Aufgabe einer Literaturgeschichte sein, und hiemit ist die allgemeine Idee, so wie auch die Grundlage derselben fixirt.

Nach der geonäischen Periode bildeten sich zwei Hauptmethoden, die spanische לימוד ספרד und die französische לימוד כלרפתים. — Der Charakter der spanischen Methode war, den Talmud gründlich aufzufaßen, den Endbeschluß zur Pra xis כלכה ומסקנה zu erforschen, sie ließ sich nicht in Kriterien ein, um scharfsinnige Syllogismen zu machen: sie beschränkte

sich vielmehr auf das sachliche Wissen בקיאות, nicht um Widersprüche zu erspüren, sondern nur um den Endschluß der Sache zu wissen. Sie faßte mehr, um so zu sagen, mit philosophischem Geiste die Idee auf, ob es dem gesunden Menschenverstande einleuchtet, auf talm. Grundsätze basirt (סברה). Diese Methode war gleichsam die Stufenleiter des Maimonides zur Erreichung eines fast nie erreichten Culminationspunktes; sie stimmte vollkommen mit seinem philosophischen Geiste überein. — Die französische Methode, lehrt den Talmud mit kritischem Geiste, verbunden mit sachlichem Wissen, mit prägnanter Auffaßung zu erforschen. Sie kritisirte auch die zu einer Disputation verbrauchten Ingredienzen, sie stellte auch Untersuchungen an in den von dem Talmud selbst verworfenen Meinungen. Es geht ihr aber auch kritische Untersuchungen zum Endbeschluße nicht ab, aber alles mit Scharfsinn. Die Repräsentanten dieser Methode waren die Tosaphisten unter denen vorzüglich R. Jakob von Rumrug ר"ת und R. Isaak ר"י, jener durch kritischen Scharfsinn, dieser mehr durch Einfachheit, hervorstrahlten. (Siehe R. G. A. Rib'sch 394). Die Nachfolger, wie Ramban, Raschba und Rosch verbanden schon beide Methoden, wobei der Rosch sein Werk so einrichtete. Er machte nur Ephtomen des Talmuds, was zur Praxis anbelangt, er bediente sich des Alfasi, und fügt Alles, was zum Endbeschluße הלכה gehört, aus den Tosaphisten und ihren Nachfolgern mit Einverleibung seiner Ansichten hinzu, wie er sich selbst in seinen R. G. A. ausdrückt. (Siehe Juchasin ed. Krakau Seite 133).

„Jeder Zeitraum, in der jüdischen Geschichte, sagt der Verf. sehr richtig, hatte seine Literatur, die das Gepräge ihrer Zeit an sich trug, und von der vorangegangenen und nachfolgenden sich wesentlich unterschied.“ Wir wollen diesen Satz beweisen. Der Heros R. Joseph Karo umwälzte mit seinem epochemachenden Werke Beth Joseph das ganze lit. talm. Judenthum; er rief eine ganze neue, von der alten wesentlich verschiedene Literatur hervor. Bis zu seiner Zeit trieb man mit allem Eifer das talm. Studium bloß, um die Gesetze zu wissen, sie erst aus dem Talmud und dessen Comentatoren zu holen, um bei vorkommenden Fällen entscheiden zu können; es wurde keine Zeit gegönnt für weitläufige practisch nicht anwendbare Disputationen. Alles wurde, mit einer Geistesfrische und großer Klarheit, wie es aus der Quelle hervorsprudelte, aufgefaßt; da kein anderes Hilfsmittel zur Erlernung und Aneignung des Talmuds vorhan-

den war. Allein in der Zeit des B. J. herrschte ein anderer Zeitgeist. Die Kabbala erhielt damals ihre Glanzperiode, sie entfaltete ihre Fittige, dehnte sie über alle Gemüther aus. Auch gewann damals R. Isaak Lurja Hakadosch ein großes Ansehen und hatte viele Anhänger und Nachahmer. Jetzt fing man an, das talm. Studium ein wenig abzukürzen, um Zeit zum kabbalistischen Studium zu gewinnen. Da trat R. Joseph K. mit seinem Werke auf, und es wurde von allen Seiten mit Freuden begrüßt; es fand Anklang bei der ganzen talm. gelehrten Welt. Man glaubte darin Erleichterung im Studium gefunden zu haben; es war dem damaligen Zeitgeiste erwünscht, entsprechend den Bedürfnißen desselben. (*) Auch der scharfsinnige, wissenschaftlich gebildete, R. Moses Isserles trug wesentliche Dienste zur Verbreitung des B. J. bei; indem er Zusätze aus den, in Deutschland angenommenen Autoritäten, und auch aus solchen, die von B. J. verdrängt worden sind, aufnahm, welcher sich auf den Grundsatz stützte, den Vorrang und das Vorrecht in dem Endbeschluße, den drei Koryphäen Alfasi, Maimonides und Rosch einzuräumen. Auch hatte R. M. J. die Absicht zu zeigen, daß noch ein bedachtsames Studium Noth thut, wie er sich selbst in seiner Vorrede zum Choschen Mischpat ausdrückt. [correspondirend dem Zwecke des Rabad gegen Maimonides].

(Fortsetzung folgt).

(*) Diese Idee finde ich sehr deutlich in dem, was Asulai im Schem Hagdolim (ed. Wilna, Bücherabtheilung S. 8. Nr. 59) uns berichtet. Er sagt: ודע שקבלתי מאדם גדול וכו' שהיו הרמ"ק והאר"י וכו' שיסתלק לפי הדור היו צריכים לספר זה שיקבץ כל הדינים ויגלה שרשיהם לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא Auch erzählt er, daß B. Lew zuerst behauptete, — der B. J. habe das sachliche Wissen verringert, gestand aber dann, daß das Werk sehr nützlich ist. Vergl. R. G. A. des R. M. Lublin N. 11. am Ende.

Bibliographisches. (*)

* Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. Herausgegeben vom Oberrabb. Dr. Z. Frankel, Direktor des jüdisch-theologischen Seminar zu Breslau, als verantwortlichem Redacteur. Jahrgang 1852, 1853, 1854. 1855, 1856, 1857 Leipzig, Verlag von Heinrich Hunger. Diese gediegene Zeitschrift erscheint auch 1858 (Pränumerationspreis, 2 Thlr. nach dem Erscheinen des dritten Heftes, 3. Thlr).

* Geschichte der Juden von Dr. H. Grätz Band III, Leipzig 1856 bei Leopold Schnauß; Band IV. Berlin 1853 Verlag von Veit und Comp.

* מקורי מנהגים von Abraham Lewysohn, Rabbiner in Peiskretscham. Berlin bei L. Th. Kornegg. 1846.

* Introductio in librum Talmudicum „de Samaritanis“ ect. scripsit Raphael Kirchheim, und

* Septem Libri Talmudici parvi Hierosolymitani edidit in eosque commentarium composuit Raphael Kirchheim. Francforti ad Moenum 1851. Impensis I. Kaufmanii bibliopholae.

* Archäologie der Hebräer von Dr. Jos. L. Saalschütz. Theil I. 1855. II. 1856. Verlag der Gebrüder Bornträger.

* Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung v. Dr. M. Suchs Berlin, Verlag von Veit und Comp. Heft I. und II.

* Geschichte des Volkes Israel von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur Einsetzung des Makkabäers Simon zum hohen Priester und Fürsten. Von Dr. L. Herzfeld, Braunschweigischem Landrabbiner. Band I. Braunschweig Druck und Verlag von George Westermann. 1847; II. 1855 und III. 1857 Nordhausen, Verlag von Adolph Büchling.

Liber Schevet Jehuda edidit Dr. M. Wiener. Fasciculus I, textum hebraicum continens. Hannovrae. Sumptibus Caroli Rümpleri. 1855.

(*) Unter diesem Titel werden die in die jüdische Literatur einschlagenden Werke angezeigt oder kurz besprochen. Die der Redaction dieser Blätter zugeschickten Werke werden auch unter der Rubrik „Literarische Rundschau“ oder „Rezensionen und Anzeigen“ ausführlich beurtheilt werden, und werden mit einem Sternchen bezeichnet. D. Red.

* Haesters' Lehr= und Lesebuch für isr. Schulen bearbeitet von Emanuel Hecht. Essen, Druck und Verlag von G. D. Bädeker 1856 (ungebunden 15. Sgr.)

* Dasselbe 1857 (ungebunden 7. Sgr.)

* Haesters Fibel, für isr. Schulen bearbeitet von Emanuel Hecht. Essen 1857. [Sehr zu empfehlende Schulbücher; der Preis äußerst mäßig].

* Über Sabbathjahrcyclus und Jobelperiode. Ein Beitrag zur Archäologie und Chronologie der vor= und nachexilischen Zeit, mit einer angehängten Sabbatjahrstafel. von Dr. B. Zuckermann. Breslau 1857.

„Einleitung in das römische Machsor von S. D. Luzzatto. Liworno 5616.“ — [Dieses treffliche Werkchen handelt zuerst von der Entwickelung der Piutim, von dem Geiste und der Sprache derselben, von einigen Paitanim im Allgemeinen und von den Piutim und Paitanim des römischen Machsor insbesondere; dann theilt uns Hr. Luzzatto die Abodah des Jose b. Jose mit, dessen lehrreiche Noten zur Herstellung des Textes sehr lobenswerth sind. Jedoch erlaube ich mir einige kurze Bemerkungen. S. 3. meint der gelehrte Verf., daß, weil die Gebetformel noch nicht festgestellt wurden, vor gewissen Einschiebseln gewarnet wurde; Luzzatto scheint der Ansicht Grätz' (Gesch. IV, S. 116 ff). vom Gnostizismus im Judenthum, weßwegen man die Gebetformel: „Dich loben die Guten, dein Name werde zum Guten genannt“ und a. verbot, nicht beizustimmen, und doch ist die Meinung Gratz' sehr richtig. Auch wundert es mich, daß der so vorsichtige L. S. 21. siebenmal das Wort לו im Piut: כי לו כחם mit לא drucken ließ, und nur bei der Erklärung des Piut schreibt L. לו. In dem Piut ימן לא הכרם von R. Jehuda Halewi (S. 32) machte ich schon lange die Verbesserung כחכים statt כי חכים, welche Correctur gewiß annehmbar ist. — Die Ausstattung des Werkchens ist sehr schön. D. Red.]

Jüdische Literaturbriefe. Von Dr. B. Beer. Leipzig 1857. Verlag von Heinrich Hunger.

Hebräische Bibliographie, Blätter für neuere und ältere Literatur des Judenthums. Jährlich erscheinen 6 Numern, deren jede 16—24 Seiten umfassen, enthaltend: I. Gegenwart 1. Bücher und Flugschriften. 2. Journallese. 3. Kataloge und Bibliotheksnachrichten, 4. Bevorstehende literarische Erscheinungen und Unternehmungen. 5.

Verzeichnisse der Schriften lebender Autoren. 6. Miscellen. II. Vergangenheit: Beiträge zur Geschichte der jüdischen Typographie und des jüdischen Buchhandels, Zusammenstellung oder Beschreibung von unbekannten oder seltenen Druckwerken, Incunabeln u. s. w., von Producten einzelner Officinen, von Sammlungen und Verzeichnissen, von Manuscripten in öffentlichen oder Privatbibliotheken, Nachrichten über Preise Anerbietungen und Gesuche u s. w. Der Preis des Jahrganges ist auf 1. Thlr. festgesetzt. Redacteur: Dr. M. Steinschneider. Verleger: A. Asher et Comp. in Berlin.

Verbesserungen und Nachträge.

In dem gediegenen Aufsatze des Hr. Oberrabbiner. Rappoport im dritten Hefte des hebr. Jeschurun sind noch einige Druckfehler zu verbessern. So muß es S. 36. Z. 21 statt נ״ט ממ״קס heißen: ד״ט ממ״לס; eben so S. 42. Z. 16. סכם statt: נכס S. 45. Z. 21. ולנסיכיו statt ולנסוכיו S. 46. Z. 24. יכולנו statt יכילנו. — Die Stellen in Baba Kamma 117 a, und Bechoroth 8, 2 sind meiner Erklärung des Wortes נסמכק׳ (deutsch. Jesch. 5617 S. 24.) nicht entgegen. — Auch ist im Jesch. deutsch. Abth. Jahrg. 5617 Heft I. S. 6. Nr. 5. nicht richtig, daß סמ״ק ein Auszug aus dem סמ״ג ist, sondern der Verf. des סמ״ק ist: R. Isaak von Courbeil, welcher noch von den Tosaphisten erwähnt wird. Vergl. Tos. Pesachim 22, b, s. v. ככם, das Werk hat auch den Titel: Amude Golah. Vergl. Schem Hagdolim ed. Wilna, Bücherabtheilung S. 56, Nr. 62.

Mein Freund Hr. J. L. M. macht noch die Bemerkung, daß der Kusri den Opfern auch eine symbolische Bedeutung beilegt (Theil II, 26). Mithin ist die von Dr. Lewysohn im Jesch. S. 15. Anm. 11. erwähnte Stelle des Kusri II, 48. nicht zu erklären, daß bei Sabbat, Beschneidung und Opfer kein Grund angegeben werden *kann*, sondern daß die Vernunft die erwähnten Gebothe nicht *fordert*, selbe aber auch nicht *verwirft*.

D. Red.

Literarische Anzeige.

Jüdische Literaturbriefe. Von Dr. B. Beer. Leipzig. Verlag von Heinrich Hunger. 1857. Preis: 10. Ngr.

Jeschurun, Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums. Gesammelt und herausgegeben von Joseph Kobak, als verantwortlichem Redakteur. Jahrg. I. Preis: 1 Thlr. 18 Ngr. oder 2 fl. 24 kr. C. M. Der zweite Jahrgang erscheint in Quartalheften und wird jede Abtheilung mit 1 Thlr. vorausbezahlt. Zu haben beim Redacteur in Lemberg und bei Heinrich Hunger in Leipzig.

☞ Diese Zeitschrift erscheint in Quartalheften und wird ganzjährig mit 1 fl. 30 kr. C. M. oder 1 Thlr. bezahlt.